This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

DIE

ALTCHINESISCHE REICHSRELIGION

VOM STANDPUNKTE

DER

VERGLEICHENDEN RELIGIONSGESCHICHTE

VON

JULIUS HAPPEL,

PREDIGER DER REFORMIRTEN GEMEINDE ZU BÜTZOW.

LEIPZIG

OTTO SCHULZE

II QUER-STRASSE II

1882.

9 — . . e. 3.

I.

DIE CHINESISCHE GOTTHEIT.

Thian. Schang-ti.

In den Religionen aller Völker, soweit wir sie kennen, ist bekanntlich der Himmel mit seinen mannichfaltigen Phänomenen die Hauptmanifestation der Gottheit. Und da, wo die Differenzirung der Gottesvorstellung, sei's durch den reflektirenden Verstand oder durch die anschauende Phantasie eingetreten ist, in Folge deren das eine göttliche Wesen in verschiedene göttliche Individualitäten auseinander gelegt wurde, mannichfache Götterschöpfungen erzielt worden sind, war der höchste Gott allezeit der Himmelsgott. Daher hat selbst der Indogermanische Geist, welcher am meisten vielleicht von allen zum Individualisiren auch in der Religion geneigt war, und wohl die bunteste Verschiebung der Gottesnamen und Götterwesen vorgenommen hat, doch allezeit den Himmel und seine Hauptphänomene als die Manifestation der obersten Gottheit festgehalten.

Der Himmel als Haupterscheinung der Gottheit bildet nun auch in der alt-chinesischen Reichsreligion die Grundvoraussetzung. Aber die chinesische Anschauung des Verhältnisses vom Himmel als sichtbarem Naturphänomen zum Begriffsinhalte der Gottheit, welche der chinesische Geist in jene hineingelegt hat, trägt eine so eigenthümliche Gestalt und Färbung, dass eben hierbei eines der Hauptmerkmale charakteristischer chinesischer Gottes- und Weltanschauung zum Ausdruck gelangt. Es scheint als ob in dieser Be-

ziehung die ursprünglich allen Völkerreligionen gemeinsame, uralte Vorstellung von dem Verhältnisse des sichtbaren Himmels als Naturanschauung zum Begriffe des obersten Gottes, der damit in Beziehung gesetzt wurde, von dem chinesischen Geiste festgehalten worden wäre und zu allen Zeiten eine wesentliche Grundvoraussetzung der chinesischen Welt- und Gottesanschauung gebildet hätte.[1]) Wenn nämlich in allen Religionen der Himmel als Vater, die Erde als Mutter vorgestellt wurde[2]), so ward offenbar die Himmelserscheinung selbst mit der Gott-Vatervorstellung in Eins gesetzt, d. h. der Himmel war Gott und Gott war der Himmel, beide wurden mit einander identificirt. Während aber in allen anderen Religionen, die wir kennen, allmählich die Himmelsanschauung und der Gottesbegriff von einander getrennt, einander gegenübergestellt und mit besonderen Namen bezeichnet wurden, so dass der sichtbare Himmel gewöhnlich als der Wohnplatz oder doch als die Hauptsphäre der Wirksamkeit des obersten Gottes galt, ist diese Scheidung von der chinesischen Sprache nicht vollzogen worden, sondern Himmel und oberste Gottheit sind Wechselbegriffe geblieben.[3]) In der auffallendsten und von allen anderen Religionen abweichendsten Weise tritt diese Identifizirung der sinnlichen Himmelsvorstellung und des geistigen Gottesbegriffs hervor, wenn einerseits die Gottheit als blauer, weiter Himmel[4]) angerufen und andererseits eben dieser Himmel als Gott um Erbarmung angefleht, oder seiner Hartherzigkeit wegen gescholten wird. So liegt es nahe, den sichtbaren Himmel als den beseelten Leib der Gottheit

---

[1]) Vergl. Meine „Relig. Anlage" p. 128 ff.

[2]) „Cent mythologies sont fondées sur le mariage du ciel et de la terre." A. Réville, Essais de Critique Religieuse. Vergl. Muir, Orig. Sanskrit Texts, zahlreiche Beläge aus griech. u. lat. Schriftstellern.

[3]) Vergl. Neumann, in Ztschr. der D. M. G. 1850, Bd. 4, Heft 1, p. 33 ff.: „..... So innig ist dieser Ideengang (Geistiges und Sinnliches nicht zu trennen) mit der Sprache selbst verwachsen, dass es unmöglich ist, die ersten Verse der Genesis ohne weitläufige Umschreibung in's Chinesische zu übersetzen."

[4]) Schi-king VI., 1, 1 (b. Legge), p. 439. 357. Schi-king II. 5, 6; II. 5, 4.

aufzufassen und in den Himmelsphänomenen unmittelbar somatisch-psychische Manifestationen jener anzunehmen. Namentlich ausserordentliche Naturereignisse scheinen gleichsam als Zuckungen des Himmels- oder Gottes-Organismus betrachtet zu werden, als leiblich-geistige Reaktionen des obersten Prinzips, die gestörte Weltharmonie wieder herzustellen und den ordnungsmässigen Verlauf der natürlich-sittlichen Dinge zu garantiren.[1]) Als „Himmel" vorgestellt und angerufen scheint die Gottheit wie ein Complex himmlischer Gewalten oder auch als ein Reichsorganismus himmlischer Geister betrachtet zu werden.[2]) Ohne Zweifel kommen nämlich schon in der ältesten chinesischen Himmelsvorstellung sogenannte sabäische Anschauungen vor[3]: die Sterngeister werden als die Welt-regierenden Mächte aufgefasst. Aber diese Geister sind mit den Sternen, denen sie einwohnend gedacht werden, so sehr vereinerleit, treten so wenig als individuelle Gestalten und losgelöst von jener ihrer Incorporation hervor, dass sie immer wieder nur als Glieder der einen Himmelsgottheit erscheinen.[4]) In diesem Himmelsorganismus ist wie in jedem Organismus, und ähnlich wie in der chinesischen Reichs- und Lebensordnung, ein Verhältniss der Ueber- und Unterordnung grundleglich. Bald fünf bald sechs Geister oder Herren, denen aber jede Individualisirung fehlt, scheinen als die obersten Regenten angesehen zu werden[5]), die zum Centralpunkte der Himmelsgottheit, dem

---

[1]) Vergl. Legge, Schu-king p. 257 Anm.

[2]) Vergl. Plath, Abh. d. Bair. Akad. d. Wiss. IX. p. 779, 2.

[3]) Tcheou-li XVIII. 1—9 u. Legge, Schi-king p. 362.

[4]) Das fühlt auch Plath, wenn er schreibt: Ueber das Verhältniss des Himmels oder Schang-ti zu diesen himmlischen Geistern (Sonne, Mond, Sterne und Sterngruppen: Ji, yuei, sing, tschienn) erfahren wir nichts. Man liest nicht, dass er ihnen Befehle ertheilt, oder sie seine Befehle einholen. Nur so viel sehen wir aus dem Li-ki cap. 10 (11) Kiao-te-seng p. 62 T. p. 31, dass das Opfer der Sonne mit dem Himmelsopfer eng verbunden war. Das Opfer im Kiao (Winter-Tag- und Nachtgleiche) ist grosse Erkenntlichkeit gegen den Himmel; das Hauptobjekt ist die Sonne, der man den Mond zugesellt.

[5]) Vergl. Legge, Schu-king, p. 39, 2. XXVIII. XXIX. Im Tscheu-li kommen (zwar) an vielen Stellen unter den himmlischen Geistern die fünf Kaiser (U-ti) vor, und ihre Stellung und ihr Verhältniss zum Schang-ti ist nicht

Schang-ti, der eben als solcher auch mit dem Himmel als identisch gesetzt wird, wie in einem Vasallenverhältnisse stehen.[1]) Hier tritt das persönlich-geistige Element in der chinesischen Gottesauffassung am bestimmtesten auf. Die Gottheit ist im Begriff, in einen „persönlichen, vom Himmel unterschiedenen Gott" überzugehen, weshalb Legge sich veranlasst sieht, das Wort Ti geradezu mit unserem „Gott" zu übersetzen und Thien am besten durch Gottheit wiedergeben zu können glaubt.[2]) In der That wird Schang-ti als ein selbstbewusstes und selbstthätiges Wesen, als eine Person vorgestellt[3]), wenn er nach dem Schi-king mit einem der gepriesensten chinesischen Altvordern, dem König Wen, sogar eine Unterhaltung führt. Freilich aber ist das eine in der ganzen chinesischen Literatur so vereinzelte Vorstellung, dass die chinesischen Erklärer der späteren Zeit sie durch allerlei exegetische Künste hinwegzuinterpretieren suchen.[4]) Mag nun aber auch von der Volksvorstellung die Gottheit gewöhnlich als ein persönliches Wesen aufgefasst worden sein, so hat sie doch niemals eine so individuelle Gestalt und Ausprägung erlangt wie der oberste Gott anderer Völker, niemals ist sie auch nur annähernd, gleich dem Jahve der Israeliten, dem Himmel und der Erde selbstständig gegenüber getreten, immer blieben Thien und Schang-ti Wechselbegriffe, weshalb auch der Erdgeist, obgleich als ein tief unter dem Himmel stehendes, doch mit diesem in unvermittelte Einheit gesetztes Wesen galt.[5])

Diese eigenthümliche chinesische Gottesauffassung hat

---

recht klar. XIX. 2. T. p. 441 heisst es: der Siao-thung-pe baut den fünf himml. Souveränen Altäre in den Weichbildern, und diese fünf sollen den fünf Theilen des Himmels vorstehen, einer in der Mitte, die anderen den vier Weltgegenden.

[1]) Nach P. Regis. z. I-king T. II. p. 411 war jedem der fünf Elemente ein Geist vorgesetzt und diese wurden unter der Han-Dynastie die fünf Kaiser (U-ti) genannt. Plath, Abh. d. Bair. Akad. d. Wissensch. IX. p. 763.

[2]) Legge, Einleit. z. Schu-king XXV. 1.

[3]) Plath, a. a. O. p. 771.

[4]) Legge, Schi-king 378, 1, Anm. 1; 391, Anm. 1.

[5]) Plath, Abh. d. Bair. Akad. d. Wiss. Bd. IX. p. 743.

jedenfalls ihre Wurzel in der strengen Unterordnung des Individuellen unter das Allgemeine, so dass die chinesische Gottesvorstellung recht eigentlich ein Spiegelbild der chinesischen Völkerindividualität ist, wie sie Ritter treffend charakterisirt hat.[1]) Wenn in diesem Völkertypus das Individuelle und Persönliche immer wieder vom Allgemeinen verschlungen wird, so ist es begreiflich, dass der Gott ebenso in der Gottheit aufgeht und sie darum allezeit gleich nothwendig als Thien wie als Schang-ti vorgestellt werden muss. Daher ist aber auch eine Verschiebung des Gottesbegriffes, die sonst überall statt hatte, gerade so unmöglich wie in Israel; so innig ist hier die oberste Gottheit mit der Existenz der beiden Völkerindividualitäten verwachsen, dass sie nur mit ihnen selbst aufhören kann.

Wie sehr man indes auf Grund der oben angeführten Stellen eine grobsinnliche Vorstellung vom Wesen der Gottheit bei den alten Chinesen vorauszusetzen geneigt sein möchte, so beweisen doch andere zahlreiche und deutliche Zeugnisse, wie geistig und sittlich die Natur des Gotthimmels gedacht wurde, schon nach den ältesten Urkunden, welche uns darüber vorliegen.[2]) Mag immerhin die sinnliche Vorstellung des sichtbaren Himmels und der Gottesbegriff unmittelbar in Eins gesetzt sein, so decken sich doch beide keineswegs, sind durchaus nicht congruent, sondern das eigentliche Wesen der Gottheit liegt jenseits der sinnlichen Vorstellung, so dass es nicht mit den äusseren Sinnen erfasst, sondern nur geahnt und geistig geschaut werden kann.[3]) Es ist in dieser Beziehung eine der charakteri-

---

[1]) „In diesem Lande bildete ein von der übrigen Welt abgesondertes Volk sich wie Insulaner, mit einem sich selbst bewundernden Egoismus, auf eine so höchst eigenthümliche Weise, zu einer so scharfen und grossen Persönlichkeit aus, dass die Individualität des einzelnen Menschen da ausserordentlich zurückgedrängt werden musste. Der Charakter des Gesammten hat den des Individuums verschlungen."

[2]) Legge, a. a. O. p. 314. Plath, a. a. O. 770, 2.

[3]) „Darin zeige sich", bemerkt Confucius, „des Himmels Weg, der (sichtlich) nicht wirke, während die Dinge sich doch vollendeten" (Wu-wei eul vö tsching).

stischsten, die eigenthümliche Geistesauffassung am deutlichsten beleuchtende Aeusserung, wenn von den alten chinesischen Weisen bemerkt wird (und zwar nicht blos von Confucius und seiner Schule, sondern auch von Lao-tse), dass der Himmel nicht spreche, und dass sein Thun ohne Geruch und ohne Laut sei.[1]) Ganz verkehrt hat man die erstere Aeusserung dahin verstanden, als ob die Chinesen damit eine persönliche Gottesoffenbarung hätten leugnen wollen. Mit einer persönlichen Gottesoffenbarung hat diese Aeusserung überhaupt gar nichts zu thun.[2]) Denn dass der Himmel, auch wenn er nicht auf menschliche Weise spricht, doch seinen Willen sehr vernehmlich und verständlich mitzutheilen vermag, das ist genugsam bezeugt in der alten chinesischen Literatur, ja bildet die Grundvoraussetzung der alten chinesischen Gottesauffassung. Aber wenn wiederholt versichert wird, dass Gott nicht spreche, so soll damit, wie gesagt, nicht im mindesten eine Leugnung der „persönlichen Offenbarung" bezweckt, sondern vielmehr der besonders von Lao-tse aufgegriffene, aber überhaupt ächt chinesische Gedanke ausgedrückt werden, dass das vollkommene Wesen nicht durch Reden, sondern durch Thun seine Meinung und seinen Willen — „was des Geistes Sinn sei" — zum anschaulichen Verständniss bringe.[3]) Schon aus dieser Vorstellung von der Natur der Gottheit geht also hervor, wie weit die Chinesen davon entfernt sind, den „materiellen Himmel" als ihre oberste Gottheit angesehen zu haben.[4]) Viel eher könnte das von den Völkern gesagt werden, welche den Donner als Stimme Gottes bezeichnen oder die Sterne

---

Vgl. Tschung-yung c. 16: Der Geister und Manen (Kuei-schin) Wirksamkeit (Te), wie vollendet ist sie (tsching) Plath, Abhh. d. Bair. Akad. d. Wiss. 2. Abth. XIII. 139.

„Was keiner thut und es thut sich doch, das ist der Himmel; was keiner erzielt und was doch erreicht wird, das ist Bestimmung." Plath, Leben des Conf. 362, 2.

[1]) Tschung-yung 33, 6, Plath, Abhh. d. Bair. Akadem. XIII. Abthl. 2, p. 127, 1.

[2]) Gegen Plath, a a O. p. 142.

[3]) Stanisl. Julien, Lao-tse's Tao-te-king p. 135.

[4]) Legge, a. a. O. 362.

für seine Augen halten, und dergleichen sinnliche Vorstellungen, die indes vielfach auch nur bildlich und poetisch verstanden sein wollten[1]) und zwar nicht blos auf dem Gebiete des bereits hoch vergeistigten und versittlichten Jahvismus der Hebräer. In China dagegen werden, wie wir sehen, solche anthropomorphe und anthropopathische Vorstellungen von der Gottheit vielmehr vermieden[2]) und gerade aus diesem Grunde sieht man sich genöthigt, die oben bezüglich des Leibes der Gottheit gethanen Aeusserungen wieder dahin zu ermässigen und näher zu bestimmen, dass der sichtbare, der blaue Himmel nicht sowohl als der leibliche Organismus, sondern vielmehr wie der Mantel, die Hülle, das Gewand der Gottheit angesehen worden sei.

In jedem Fall geht aus dem Obigen hervor, wie unzutreffend es ist, wenn im naturalistischen Interesse bemerkt wird, auch für die Chinesen bilde der Himmel (es ist die sinnliche Vorstellung des materiellen Himmels gemeint) den natürlichen Abschluss (!) ihrer Weltanschauung.[3]) Da vielmehr im Gegentheil zu sagen ist, dass eben dort, wo die sinnliche Vorstellung vom Himmel ein Ende hat, auch für die Chinesen erst recht das unsichtbare und geheimnissvolle, und doch offenbare Wesen der Gottheit seinen Anfang nimmt. Wenn daher zu dem: „der Himmel spricht nicht" noch näher hinzugesetzt wird, sein Thun sei ohne „Geruch und ohne Laut", so wird eben hierdurch auf eine sehr treffende Weise vor allem das rein geistige Wesen und Walten der Gottheit zur Anschauung gebracht; womit I-King-Schue Kua tschuen V, 1. T. II. p. 574 stimmt, wo erklärt wird, „Geist (Schin) nennt man das Feine oder Zarte (Miao) in allen (den 10,000) Dingen"; oder Hi-tseu IV, 8. T. II. p. 451: „Das Unerforschliche oder Unergründliche (Putse) des Yn und Yang heisst Geist."[4]) Eben insofern also die Gottheit ohne Geruch und ohne Laut, d. h. geistig ist, kann sie mit den grobkörperlichen Sinnen nicht begriffen,

[1]) Vgl. Ludwig, Einleitung zum Rig-Veda p. 326, 1.
[2]) Plath, Abhh. d. Bair. Akad. IX. p. 745, 3. 746, 1.
[3]) Bastian, der Mensch in der Gesch. I. 195, 2.
[4]) Vergl. Y-king Hitse I., 9, 4. T. II. p. 510.

sondern nur ahnungsvoll geschaut werden. Zu dieser negativen Bestimmung der geistigen Natur der Gottheit kommen aber auch sehr positive Aussagen, welche keinen Zweifel darüber lassen, dass die Gottheit als die überallhin mächtige und gegenwärtige Kraft, welche wissend, wollend und könnend das All durchdringt, aufgefasst worden sei. „Bleiben wir bei dem altchinesischen System stehen", sagt Plath[1]), und fragen nun weiter, wie der Chinese sich die Himmelsmacht gedacht habe, so ist es gewiss, dass diese Himmelsmacht nach allem Obigen belebend das All durchdringt und die Lebenskraft, die Seele in allen Dingen, die Ordnung, die Vernünftigkeit des Weltalls ist, die alles trägt und allgegenwärtig ist." Das Letztere sind nun freilich keine specifisch-chinesische Vorstellungen von der Gottheit, sie finden sich vielmehr überall da auf dieselbe angewandt, wo man überhaupt den Begriff eines obersten Wesens, von dem Alles abhängt, zu fassen im Stande war. Es durfte an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben, dass im alten China bereits mindestens ein Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung auch jene allgemeinen Vorstellungen von dem „höchsten Wesen" nicht gefehlt haben. Im Uebrigen kommt es uns, dem Zweck unserer Abhandlung entsprechend, hauptsächlich nur auf die individuell chinesisch gefärbten Anschauungen vom Wesen und Walten der Gottheit an. Da ist nun insbesondere als eine Haupteigenthümlichkeit der chinesischen Gottheit die ausschliesslich auf das Sittliche gerichtete Bestimmtheit derselben hervorzuheben, insofern es ihr bei allem ihren Thun einzig und allein um die Begründung, Erhaltung und Wiederherstellung der socialen Ordnung zu thun ist.[2]) Während die griechischen Götter des homerischen Zeitalters vielfach mit Tändeleien, Eifersüchteleien und schlimmeren Dingen ihre Zeit verbringen, hat die chinesische Gottheit ihre ganze Aufmerksamkeit und Kraft auf die Erhaltung des Tao gerichtet, deshalb hat sie die fünf Grundverhältnisse der socialen Ordnung eingeführt,

---

[1]) Abhh. der Bair. Akad. IX. p. 770, 2.

[2]) Plath, Abh. der Bair. Akad. IX, p. 751, 3.

hat Fürst und Volk die gute Natur eingegeben[1]), der sie nur zu folgen brauchen, um überall das Rechte zu treffen. Da jedoch beide die uralten guten Ordnungen Jao's und Schün's verlassen und dadurch immer neue Störung in die sociale Ordnung hineingetragen haben, so sendet der Himmel nicht nur Warnungen und Strafen durch Unheil verkündigende und bringende Naturereignisse, er lässt auch Volk und Fürst sich gegenseitig belehren, züchtigen, bestrafen[2]); beide sollen einander den Willen der Gottheit, der auf die Erhaltung der sittlichen Ordnung gerichtet ist, zum Bewusstsein bringen. Im Kia-iü 25, 3 lehrt Confucius: Wenn das Volk den rechten Weg (Tao, das Prinzip) verlässt, dann verwirrt auch der Schang-ti des Himmels Ordnung (Schang-ti pi i khi wei loen Thien tao). Darum mahnt derselbe Weise den Fürsten von Sung[3]): „Ehre (tsün) den Himmel, achte (king) die Manen (kuei), denn werden Sonne und Mond ihre gehörige Zeit innehalten". Auch soll man Himmel und Erde in dieser ihrer festen Ordnung zum Muster nehmen, denn sie sind belehrend für den heiligen (vollkommnen) Menschen. Die rein sittliche Tendenz der Gottheit in dieser Beziehung spricht sich in eigenthümlicher Weise namentlich auch darin aus, dass sie nicht wie die Gottheit Calvin's alles nur zu ihrer eigenen Ehre wirkt, sondern frei ist von jedem egoistischen Interesse. So findet im Kia-iü 27 f. 10 v. Confucius an Himmel und Erde so gross, dass sie ohne Privatinteresse (Wu-sse) wirkten. Und noch mehr hatte Lao-tse diese also ächt chinesische Anschauung von der Gottheit näher dahin bestimmt, dass das Tao und der von ihm geführte heilige Mensch nur im Geben, nicht im Nehmen seine Seligkeit finde.[4]) Nicht minder tritt der rein sittliche und eigenthümliche chinesische Gottesbegriff an's Licht, wenn der eben genannte chinesische Weise jene Aussage, dass des Himmels Weg

---

[1]) Legge, a. a. O. p. 90. Anm. zu p. 425, 1.
[2]) Legge, a. a. O. 81. 85. 101.
[3]) Kia-iü 13, f. 9. v.
[4]) Stanisl. Jülien, Lao-tse Tao-te-king p. 297. 298.

ohne Geruch und ohne Laut sei, dahin deutet, dass die Gottheit ohne alle Ostentation wirke.[1]) Wenn dagegen andererseits z. B. im Schi-king über die allzu grosse Strenge in den Bestrafungen des Himmels ungeduldig geklagt wird (wie ähnlich doch auch in manchen Psalmen des A. T.), so fehlt hier ebensowenig das Bewusstsein, dass der Mensch nur sich selbst, nicht den Himmel wegen seines Missgeschicks anzuklagen habe.[2]) Ist diese Einsicht nichts specifisch Chinesisches, so verdient um so mehr hervorgehoben zu werden, dass man schon im hohen chinesischen Alterthum erkannt hat, wie die Gottheit ihre auserwählten Rüstzeuge durch grosse Versuchungen und Demüthigungen, Arbeiten und Leiden sich erziehe.[3]) Wenn daher Confucius klagt (Lün-iü 14, 37): Keiner kennt mich; und Tseu-kung fragt: „Was will das sagen"? so darf Confucius antworten: Ich murre nicht gegen den Himmel, ich klage nicht (yen) über die Menschen, unten lerne ich, nach oben dringe ich durch (ta), der mich kennt, das ist der Himmel.[4]) Vorzüglich, und auch für die kirchlich-christlichen Versuche betreffs der Prädestinationslehre instruktiv, ist die rein sittliche Richtung des Wirkens der Gottheit ausgedrückt in dem Gedanken, dass die himmlische Bestimmung nur insofern unabänderlich ist, als sie immer die eine moralische bleibt, nicht aber der einzelne Mensch, er mag handeln wie er will, zu diesem oder jenem bestimmt sei. So sagt Confucius Lün-iü 7, 22: „der Himmel erzeugte die Tugend in mir (seng-te), was kann Kuan-tui (der Ssema von Sung, der ihm schaden wollte) mir thun? Und Fang-ki 30 f. 22 (25, p. 152) heisst es: der Weise bedient sich der Bräuche (Li) als Damm für die Tugend, der Strafen als Damm gegen die Ausschweifungen, der himmlischen Bestimmung als Damm gegen die Begierden (Yo)".

---

[1]) Vergl. Victor v. Strauss, Ess. z. allgem. Relig.-Gesch. p. 90, 2.

[2]) Legge, a. a. O. p. 101.

[3]) Vergl. Plath, Abh. d. Bair. Akad. d. Wiss. 1866, 11. Bd., I. Abth., p. 363, 3 und Legge, Leben des Mencius p. 341.

[4]) Plath, a. a. O. XIII. p. 115, 1.

Der eigenthümliche chinesische Gottesbegriff kann indessen nicht vollständig erfasst werden, wenn wir ihn nicht auch in seinen charakteristischen Mängeln zu begreifen suchen. An den ausgeprägtesten Vorzügen werden auch die eigenthümlichen Einseitigkeiten und Schwächen am auffallendsten hervortreten. Dass die Gottheit ohne Privatinteresse wirkt, ist gewiss eine würdige, weil wahrhaft sittliche Vorstellung von ihr. Es ist offenbar derselbe Gedanke, welcher im A. und N. T. so oft betont wird, dass vor Gott kein Ansehen der Person sei, und deshalb nicht durch höflichen Lakaiendienst, sondern nur durch Erfüllung des Sittengesetzes sein Wohlgefallen erworben werden könne. Aber die starre und steife Verfestigung dieses an sich guten Gedankens auf chinesischem Gebiet stellt sich als eine Einseitigkeit dar, bei welcher derselbe an seinem religiös-sittlichen Gehalte eine wesentliche Einbusse erleidet. Der Glaube, dass die Gottheit nur durch moralische Handlungen sich bestimmen lässt, schliesst keineswegs aus, dass sie mit den Menschen, die sich dafür eignen, in ein nahes, persönliches, individuelles Verhältniss tritt, zu ihnen herabkommt, mit ihnen verkehrt, bei ihnen und in ihnen Wohnung macht. Von einem solchen Verkehr der Gottheit mit den Menschen ist wenigstens in den Ursprungsmythen und Sagen aller andern Culturvölker die Rede. Am individuellsten und mannichfaltigsten sind die Bündnisse, in welchen die griechischen Götter mit ihren Lieblingen stehen, aber auch der Gott Abraham's, Isaak's und Jacob's steigt von seinem himmlischen Thron herab, um mit seinen Auserwählten wie mit seines Gleichen zu verkehren; er nimmt eine individuelle Gestalt an, erscheint im Feuer, im Sturmwind, im Rauch, in Engelsgestalt, in Menschenangesicht. Ganz anders die chinesische Gottheit; wenn sie auch überallhin sieht und wirkt, so fällt es ihr doch nicht ein, und ist ihr niemals eingefallen, „persönlich" auf die Erde herabzusteigen und in individueller Gestalt sich jemandem zu offenbaren. Allerdings finden sich in den kanonischen Büchern des Confucianismus einige Andeutungen, welche das Vorhandensein jenes Glaubens auch in der alten chine-

sischen Volksreligion zu bezeugen scheinen.[1]) Wir denken namentlich an die wunderbare, von der Gottheit veranstaltete Geburt mehrerer chinesischer Heroen. Hsie's Geburt geschah aus einem Ei, welches eine Schwalbe in den Mund der Prinzessin von Schung getropft hatte und das während des Bades von ihr verschluckt worden war; zu welch wunderbarer Geschichte die „Herausgeber der Kaiserlichen Ausgabe des Schi" bemerken, die Legende brauche man nicht zu glauben, der Hauptpunkt sei, dass man glaube an die Geburt Hsie's als eine besonders vom Himmel angeordnete.[2]) Ein Geist von den grossen Bergen wurde hernieder gesandt und bewirkte die Geburt der Fürsten Fu und Schan.[3]) Namentlich aber gehört hierher die Geburt Hauki's, des Stifters des Ackerbaues, welche besonders auch deshalb so interessant ist, weil gerade an ihr sich zeigt, dass die alt-chinesische religiöse Weltanschauung nicht blos überhaupt des tieferen mystischen, geheimnissvollen Hintergrundes nicht entbehrt, dass sie vielmehr auch eine Art von Incarnation der Gottheit kennt. Die Geburt Hauki's ist von der Gottheit speciell vorgesehen und alle dabei stattfindenden Begebenheiten beweisen ein unmittelbares göttliches Eingreifen; sie wird ausdrücklich als eine übernatürliche gekennzeichnet[4]) und die dabei sich ereignenden Zeichen haben eine überraschende Aehnlichkeit nicht nur mit der des Cyrus und des Romulus-Remus, mehr noch mit der Geburt des von den Propheten geweissagten Messias.[5]) Man könnte vermuthen, dass dergleichen Vorstellungen von einer „Herabkunft des Göttlichen in das Fleisch" noch mehr gefunden würden, wenn Confucius und seine Schule nicht ein Interesse daran gefunden hätten, dergleichen anthropomorphe und anthropopathische Anschauungen von der Gottheit soviel als möglich aus dem

---

[1]) Vergl. Plath, Abh. d. Bair. Akad. d. Wiss. IX. p. 749.

[2]) Vergl. Schi-king, Legge 307, Anm.

[3]) V. ibid. 423, Anm. 1.

[4]) Ebenso die Geburt des Königs Wen (vergl. Legge, a. a. O. p. 380. 381, 1.

[5]) Vergl. Legge, a. a. O. p. 390 ff.

Gedankenkreis seines Volkes hinauszuschaffen. Wenn dies aber der Fall gewesen sein sollte, so hätte es doch nur dann mit Erfolg geschehen können, wenn Confucius dabei den Instinkt wenigstens einer grossen Mehrheit seines Volkes, oder in einer bestimmten Epoche geschichtlicher Entwickelung, richtig traf. Jedenfalls sind diese Reste ein deutliches Zeichen davon, dass auch dem altchinesischen Geiste eine phantasievollere Gottes- und Weltanschauung nicht ganz gefehlt hat. Aber es wird dadurch die Thatsache nicht beseitigt, dass der chinesische Gottesbegriff zu starr und steif war, um einen lebendigen, persönlichen und individuellen Wechselverkehr zwischen der Gottheit und den einzelnen Menschen zu ermöglichen. Nur von einzelnen ausgezeichneten Fürsten wird gesagt, sie seien nach ihrem Tode zu Genossen Gottes erhoben worden.[1]) Die Lebenden bleiben dem Thien ewig gleich fern; sie können zwar zu ihm beten[2]), aber nur Einer darf ihm opfern, der Kaiser, welcher des Himmels Sohn heisst. Doch gerade dieser Name, welcher scheinbar so anthropopathisch lautet, macht die Steifigkeit und Starrheit des chinesischen Gottesbegriffs erst recht deutlich. Es ist dieser Titel nämlich keineswegs wie anderwärts im physischen oder metaphysischen Sinne zu verstehen, als ob dem Kaiser eine höhere Natur als andern Menschen eigne — nicht einmal die altberühmten, schon mehr mythischen Kaiser Yao und Schün gelten als Incarnationen Gottes, sondern sie werden ebenso wie Confucius als Menschen angesehen, deren Natur jeder andere auch an sich trägt und ihnen also gleich werden kann[3]) — vielmehr ist der Ausdruck Thien-sze nur „equivalent to „he whom Heaven sons", — that is, considers und treats as its son — und soll diesen an das Pietätsverhältniss und die daraus entspringenden besonderen Pflichten[4])

---

[1]) Legge, a. a. O. 378, 1. 477. 478.

[2]) Käuffer, Gesch. Ostasiens I. p. 130. 131. — Legge, Schu-king 405, Anm. — Plath, Abh. d. Bair. Akad. der Wiss. IX. p. 866.

[3]) Vergl. Legge, Leben des Mencius p. 322, 4, 313, 3; 67.

[4]) Legge, a. a. O. XXV, 1.

erinnern, welche er dem Himmel zu erfüllen hat. Er soll sich dem Himmel gegenüber verhalten, wie jeder rechte chinesische Sohn gegen seinen Vater. Daher bekennt der Kaiser sich selbst bei den grössten Opfern als den Knecht oder Unterthan des Himmels.[1]) Der Himmel ist in demselben Sinne der Vater des Kaisers, wie dieser der Vater seines Volkes sein soll.[2]) Auch ihm, wie allen seinen Unterthanen, bleibt der Himmel Schang-ti, d. i. der höchste Herr. Nie wird der Name „Vater" im altgriechischen, israelitischen oder gar im christlichen Sinne auf die höchste Gottheit angewandt. Diese Starrheit und Steifheit des chinesischen Gottesbegriffes liess ein tiefgewurzeltes Bedürfniss der Menschennatur unbefriedigt, dem nun seinerseits der chinesische Geist auf eine höchst eigenthümliche Weise Abhülfe zu verschaffen suchte. Wir kommen damit zum Ahnencult.

II.

DIE AHNEN.

Tsu. Tsu-tsung.

An und für sich ist der Ahnencult durchaus nichts specifisch Chinesisches; er beruht vielmehr auf einem so natürlichen menschlichen Gefühl, dass man sich nicht wundern kann, ihn fast über die ganze Erde verbreitet zu finden. Wo er nicht, nicht mehr, oder nur noch in sehr dürftigen Elementen auftritt, müssen entweder sehr ungünstige Allgemeinverhältnisse seinem Aufkommen hindernd in den Weg getreten sein, wie vielfach bei den rohesten und verkümmertsten Naturvölkern, oder es müssen andersartige religiöse Motive stärker hervortretend, den religiösen Trieb vom Ahnencult abgelenkt haben, wie es

---

[1]) Vergl. a. a. O. p. 405, Anm.

[2]) Vergl. Plath, Abh. d. Bair. Akad. d. Wiss. IX. p. 768.

im Buddhismus oder im Katholicismus der Fall gewesen ist. In der alt-chinesischen Reichsreligion aber hat der Ahnencult jedenfalls seinen intensivsten Gehalt und, man möchte sagen, seinen klassischen Ausdruck gefunden. Eine Hauptveranlassung zu dieser so eifrig geübten religiösen Verehrung der Alten war hier jedenfalls, wie schon bemerkt, der unbewegliche, starre Gottesbegriff. Die Himmelsgottheit schwebte in einer für den Einzelnen unerreichbaren Ferne und Höhe; sie bekümmerte sich zu sehr nur um das Allgemeine, um die Aufrechthaltung der Weltordnung überhaupt, die individuellen Bedürfnisse fanden dabei keine Befriedigung. Nicht einmal der Kaiser konnte dem Himmel näher kommen, als seine amtlichen Verhältnisse ihm gestatteten, geschweige der gewöhnliche Mann aus dem Volke. Das tiefe menschliche Interesse, welches einen innigen, unmittelbaren, individuellen und persönlichen Verkehr mit der Gottheit verlangt, wie er besonders in der Opfergemeinschaft, in dem Miteinanderessen und Trinken sich darstellt, fand also bei dieser chinesischen Himmelsgottheit gar keine Befriedigung, es waren mithin mehr als irgendwo Zwischengötter, Mittler, Fürsprecher nothwendig. Während aber fast überall ein gut Theil dieser Vermittelung einem besonderen Stande, der Priesterschaft, zugefallen ist, scheint in China die älteste Sitte sich bewahrt zu haben, dass der Hausvater selbst innerhalb der Grenzen seiner Familie die priesterlichen, mittlerischen Funktionen vollzog. Und es ist also auch dieses wieder ein charakteristisches Zeichen der eigenthümlichen chinesischen Geistesentwickelung, dass es im alten China einen besonderen Priesterstand nicht gibt. Der Kaiser ist als Patriarch seines Volkes zugleich der oberste Priester desselben, er opfert nicht blos für eine Familie, sondern für das gesammte Volk.[1]) Dass die priesterliche Würde beim Hausvater verblieben ist, hat jedenfalls das Meiste dazu beigetragen, demselben eine ungewöhnlich ehrwürdige Stellung im Kreise seiner Hausgenossen und seinen Kindern gegenüber zu ver-

[1]) Plath, Abh. d. Bai. Akad. d. Wiss. IX- p. 745, 2.

schaffen und zu erhalten. Das ganz eigenthümliche Pietätsverhältniss ist bekanntlich das Herzblut nicht blos des chinesischen Lebens überhaupt, sondern ganz besonders auch ihrer Religion geworden.[1]) Die Ehe ist das Abbild und Nachbild des Verhältnisses, in welchem Himmel und Erde zu allen übrigen Weltwesen stehen, diese sind von jenen hervorgebracht und befinden sich von ihnen in immerdauernder Abhängigkeit.[2]) Es mag sein, dass die lehrhafte Ausbildung dieser Idee, wie sie insbesondere im Hsia-King erscheint, erst einer späteren Zeit angehört, und dass Legge Recht hat, wenn er die starke Betonung derselben einem angelegentlichen Interesse der Tscheudynastie zuschreibt[3]), doch die Idee selbst ist jedenfalls ein Grundgedanke des chinesischen Lebens, ganz abgesehen davon, dass, wie Tiele[4]) gegen Plath bemerkt, die mythologische Anschauung von dem ehelichen Verhältnisse des Himmels zur Erde überall gefunden wird. Schon so lange die Eltern noch leben, sind sie nach der Lehre des Hsia-King gleichsam wie Erdgötter zu betrachten. Die Kinder sollen in den Eltern nicht blos ihre speciellen Vorgesetzten, sondern vielmehr die unmittelbarsten Repräsentanten des Pietätsverhältnisses, von welchem die ganze Weltordnung getragen und bestimmt wird, sehen und also nicht allein Vater und Mutter, sondern die „Elternschaft" verehren.[5]) Daher sind sie nicht nur verpflichtet, ihren Eltern stets mit der grössten Ehrfurcht zu begegnen, sie zu pflegen, wenn sie alt geworden, sie zu betrauern, wenn sie sterben, auch über den Tod hinaus wird diese Lebensgemeinschaft in der realsten Weise fortgesetzt. Alle wichtigen Ereignisse der Familie werden auch den Abgeschiedenen mitgetheilt[6]), insbesondere jede Besitzveränderung, wodurch

[1]) Plath, a. a. O. 1866, 11. Bd., 1. Abthl., p. 349.

[2]) Ib. IX. p. 767. 768. (Plath will allerdings nur elterliche Fürsorge in dem Ausdr. „Vater und Mutter" anerkennen.)

[3]) Legge, a. a. O. 484, Anm. 3. 485.

[4]) Tiele, Compendium d. Relig.-Gesch. p. 33.

[5]) Vergl. Legge, Hsia-king 480. 482, Anm.

[6]) Legge, a. a. O. 427, Anm. 3. — Plath, Abh. d. Bair. Akad. der Wiss. IX. p. 927.

das Eigenthumsrecht der Vorfahren stets neu zur Anerkennung gelangt. Auch dem abgeschiedenen Könige gehört noch das Volk zu eigen (ib. 109. 110). Denn auch wenn die Kinder sich verheirathen, treten sie aus der väterlichen Gewalt nicht heraus; selbst die Familie des Sohnes wird als das Eigenthum des Vaters betrachtet. Dieser durch das Pietätsverhältniss vermittelte Zusammenhang zwischen den Abgeschiedenen und den Lebenden findet seinen feierlichsten Ausdruck bei dem alljährlich stattfindenden Liebesmahl, welches die letzteren den ersteren geben. Dergleichen Todtenmahle finden sich zwar bekanntlich bei vielen Völkern, aber kaum irgendwo sonst in einer so drastischen Gestalt wie bei den Chinesen. Die Feier zerfällt hier in zwei Haupttheile, in ein eigentliches Todtenmahl, welches an einem und in ein solches der Lebenden, welches am darauf folgenden Tage stattfindet. Das letztere besteht wieder aus zwei räumlich und zeitlich getrennten Mahlzeiten, von denen die erstere den Repräsentanten der Todten, die letztere allen Verwandten gegeben wird.[1]) Das eigentliche Todtenmahl wird nun auf eine höchst plastische und die eigenthümliche Idee des chinesischen Verwandtschaftsverhältnisses treffend symbolisirende Weise gefeiert. Als Stellvertreter der heimgegangenen Lieben setzen sich hierfür auserlesene Verwandte zu Tische und nehmen schweigend die den lieben Todten gebotenen Speisen, welche eigens dazu bereitet, namentlich aus Hirse und stark duftendem geistigen Getränke bestehen. Indem die Repräsentanten die den Abgeschiedenen schuldigen Ehrenbezeugungen entgegennehmen, wird also die Voraussetzung gemacht, dass diese in jenen Wohnung genommen und in und mit ihnen das Mahl geniessen. Nach dem Mahl verkündet der, von Rückert sogenannte Todtenknabe, d. h. einer, der zum Sprecher der Todten ernannt ist, dass dieselben die Dankesgabe der Lebenden angenommen hätten und sie auch ferner segnen würden, vorausgesetzt, dass die Lebenden es an der den Todten schuldigen Ehrfurcht und

[1]) Vergl. Legge, Schi-king 300. 301.

Liebe nicht fehlen liessen. Am darauf folgenden Tage giebt der Hausvater zuerst den Repräsentanten, „um ihr Glück und ihre Würde vollzumachen" und dann allen zum Fest erschienenen Verwandten ein Mahl, wobei bis zur Sättigung gegessen und getrunken wird.[1]) Merkwürdig ist die Vorstellung, dass die Fortexistenz der Abgeschiedenen an diesen Opferdienst der Lebenden gebunden zu sein schien. Die überraschende Aehnlichkeit dieser Todtenfeier mit dem „heiligen Abendmahl", wie es in den ältesten christlichen Gemeinden — nämlich mit darauf folgendem Liebesmahle — gefeiert wurde, springt in die Augen. Eine gemeinsame Hauptidee liegt beiden zu Grunde, bei aller tiefgehenden individuellen Verschiedenheit.

III.

DIE FORTDAUER NACH DEM TODE.

Von selbst schliesst sich hier der eigenthümliche altchinesische Unsterblichkeitsglaube an. Aus dem Bisherigen hat sich bereits zur Genüge ergeben — die Thatsachen im Einzelnen wollen wir weiter unten zusammenstellen — wie unrichtig die besonders von Wuttke[2]) aufgestellte Ansicht ist, die Chinesen hätten keinen Glauben an eine individuelle Fortdauer nach dem Tode gehabt, eine solche Vorstellung sei höchstens als eine gemüthliche Inconsequenz von ihrem Religionsstifter Confucius, dessen System dieselbe ausschliesse, stehen gelassen worden[3]), oder, wie neuerdings von Hellwald verbreitet[4]), sie hätten wenigstens keine Vor-

---

[1]) Vergl. Legge, Schi-king p. 301.

[2]) Auch Büchner, Kraft und Stoff, 7. Aufl., Leipzig 1862, p. 201.

[3]) Vergl. Plath, Abh. d. Bair. Akad. der Wiss. IX, p. 784. 785. 796, 2.

[4]) v. Hellwald, Kulturgesch. Art. Chines. (Freilich auch Plath behauptet: Von Belohnung oder Bestrafung nach dem Tode für die Handlungen dieses Lebens ist in den klassischen Schriften nie die Rede. 790.)

stellung von einer Vergeltung nach dem Tode, von einer etwaigen Bestrafung nach dem gegenwärtigen Leben, alle Belohnung und Bestrafung werde in der gegenwärtigen Daseinsform abgemacht. Gegen diese Behauptungen ist ganz im allgemeinen zu bemerken, dass man aus dem Nichtvorhandensein einer ausführlichen Behandlung der Frage nach dem Fortleben im Tode, sei's in den kanonischen Schriften der Chinesen oder gar bei den Philosophen von der Geistesrichtung des Confucius, nicht im Geringsten berechtigt ist, den Schluss zu ziehen, als ob der chinesische Volksgeist nicht in seiner Weise ebenso mächtig von dieser Räthselfrage in Anspruch genommen worden wäre, wie andere Völker auch.[1]) Dieser Schluss ist so wenig erlaubt, als wenn man aus der Thatsache, dass in den älteren Schriften Israels nur wenig mehr als Andeutungen von einem Fortleben zu finden sind, die Folgerung ziehen wollte, das alte Israel sei gleichgültig gewesen gegenüber der bangen Frage, was wohl aus den lieben Angehörigen nach ihrem Tode werden möge. Ganz abgesehen davon, dass die neuere Forschung bereits auch auf diesem Gebiete den Nachweis geliefert hat, wie tief und mächtig der altisraelitische Volksgeist von diesem Problem in Anspruch genommen worden ist, so haben ja auch die Schriften, welche uns von der ursprünglich so reichen Literatur Israels übrig geblieben sind, einen ganz anderen Zweck gehabt, als die Behandlung der Frage nach dem Tode. Dieselbe Bewandtniss hat es mit den uns noch erhaltenen Resten der Lieder des Schi und den Berichten des Schu; auch sie berühren eben nur ganz gelegentlich diese Frage, weil ihr Ziel nicht das Jenseits, sondern die Ordnung der Verhältnisse im Diesseits ist.

Ferner muss ganz im allgemeinen bemerkt werden, dass allerdings ein Volk, welches etwas Rechtes zu thun hat auf der Erde, wenig Zeit findet, sich mit müssigen Speculationen zu beschäftigen darüber, wie es nach dem Tode in einem doch unbekannten Dasein aussehen mag; und dass

[1]) Vergl. Tiele, Compend. d. Relig. p. 34, 1.

eben deshalb gerade die rührigsten Nationen und namentlich in der Zeit der Blüthe ihres nationalen Lebens, die Frage nach der Fortdauer mehr in den Hintergrund haben treten lassen, wie dies ganz besonders von den Hebräern und Chinesen gelten mag.[1]) Es kann recht wohl zugegeben werden, dass Confucius aus dem Instinkte seines Volkes gegenüber jener Frage, wenn nicht negativ, so doch vorsichtig Erörterungen darüber als müssige Speculationen ablehnend sich verhalten habe.[2]) Nur dürfte man aus einer solchen Thatsache, selbst wenn sie bewiesen wäre, ebensowenig etwas gegen den Glauben an die Fortdauer nach dem Tode bei den Chinesen schliessen, als aus der dem 4. Gebot des Dekalogs angehängten Verheissung, worin das alte Israel offenbar sein höchstes Glück gesehen hat, eine Gleichgültigkeit des Mose und seiner Zeit gegenüber den Abgeschiedenen gefolgert werden darf. Gesetzt aber auch, Confucius hätte für seine Person nichts von der Unsterblichkeit gehalten, so würde aus einer solchen Meinung eines Einzelnen nur dann auf das Ganze geschlossen werden können, wenn nicht blos nachgewiesen wäre, dass er auf das Leben seines Volkes den tiefgehendsten und weitreichendsten Einfluss ausgeübt hätte, sondern auch der Gegenbeweis unmöglich gemacht wäre, dass nämlich der chinesische Volksgeist auf's tiefste und mächtigste von der Frage nach der Seelenfortdauer beschäftigt worden sei. Dieser Beweis ist aber so wenig unmöglich gemacht, dass vielmehr gerade aus den kanonischen Schriften des Confucianismus gründlich und vollständig nachgewiesen werden kann, wie mächtig diese Frage in das chinesische Geistes-

---

[1]) Plath, Abh. d. Bair. Akad. der Wiss. IX. p. 790, 2.

[2]) Lün-iü 11, 11. — Plath, Abh. der Bair. Akad. der Wiss. IX. p. 793, 2. XII. 2. Thl., p. 26, 5. XIII. Abthl. 2, p. 139: Im Lün-iü 11, 11 fragt Ki-lu nach dem Dienste der Manen und Geister (Kuei-schin). Der Meister sagte: du vermagst noch nicht den Menschen zu dienen, wie vermagst du den Manen und Geistern zu dienen? Ich (sagt Ki-lu) erlaube mir, nach den Todten zu fragen. Er (C.) sagte: du kennst das Leben noch nicht, wie willst du den Tod kennen?

leben eingegriffen und alle Lebensinteressen des Volkes durchdrungen hat.[1])

Und hiermit wenden wir uns von den allgemeinen Bemerkungen gegen die oben bestrittene Behauptung zu dem positiven Nachweis, welch eine bedeutende Rolle in China die Unsterblichkeitsfrage gespielt hat. 1. findet sich bei den alten Chinesen nicht blos der allgemeine Glaube an eine Fortdauer der menschlichen Seele in der unbestimmten Gestalt, wie er bei fast allen Völkern der Erde nachgewiesen worden ist; soweit man nämlich ihr Geistesleben genauer kennen gelernt hat. Die Chinesen glauben nicht blos an ein allgemeines Beseeltsein der Natur, an Geister auch der Menschen, welche überall herum schweifen oder an bestimmten Lieblingsorten sich aufhalten; sie schreiben ihren Abgeschiedenen nicht nur eine schattenhafte Existenz zu, wie die Griechen zur Zeit Homer's, vielmehr wird auf beiden Seiten, sowohl der Lebenden als der Vollendeten, ein vollkommen selbstbewusster Verkehr angenommen; die Abgeschiedenen befinden sich nicht an einem Ort oder in einer Existenzweise, welche kein volles Leben mehr gestattet, sie sind vielmehr auch an den Handlungen der Lebenden irgendwie betheiligt, bald diese segnend, bald ihnen Strafen sendend.[2]) In welch einer realen Weise diese Gemeinschaft der Lebenden und der Todten gedacht ist, beweisen ja die Todtenmahle deutlich genug, besonders gerade in der Form, wie sie in China gefeiert werden und wie wir bereits gesehen haben.[3]) Wie mächtig muss doch bei einem Volke wie die Chinesen, in welchem das Pietätsgefühl eine so drastische Gestalt angenommen hat, der Zusammenhang des Jenseits mit dem Diesseits, der Vergangenheit mit der Gegenwart und Zukunft empfunden

[1]) Vergl. Plath, Ztschr. d. D. M. G., 20. Bd., p. 476, 2.

[2]) Legge, a. a. O. 100.

[3]) Legge, a. a. O. p. 300: „The description is that of a feast as much as of a sacrifice; and in fact, those great seasonal occasions were what we might call grand family reunions, where the dead and the living met, eating and drinking together, where the living worshipped the dead, and the dead blessed the living".

worden sein, und besteht nicht eben hierin der eigentliche Kern der Frage nach dem „ewigen" Leben. Schon angesichts dieser offenbaren Thatsache ist es kaum zu begreifen, wie man hat behaupten können, dass China wenigstens in der wahren Consequenz seiner Geistesart sich der Frage nach dem „ewigen" Leben gegenüber gleichgültig verhalten habe: der entgegengesetzte Schluss ist nothwendig.

Aber auch die Behauptung, dass die Chinesen von einer Vergeltung nach dem Tode nichts wüssten, und diese vollständig in das „Diesseits" verlegt hätten, ist höchst oberflächlich und grundfalsch.[1]) Wir hören freilich nichts davon, dass die Geister der Bösewichter in einen Feuerpfuhl geworfen, oder, wie nach den buddhistischen Theologen zwanzig Höllen und darüber durchzukosten gezwungen würden; aber ist die Strafe, die den Chinesen unter Umständen nach ihrem Tode droht, darum weniger empfindlich, weil sie geistiger ist? Welcher Gedanke konnte dem so tief von dem Pietätsgefühl durchdrungenen Geiste der Chinesen peinlicher sein, als von den Hinterbliebenen nicht mehr mit der schuldigen Pietät behandelt und also entweder gänzlich vergessen[2]), oder etwa nur noch als ein Quälgeist gefürchtet und geflohen zu werden?[3]) Diese Strafe erscheint um so schärfer, wenn wir im Gegensatz zu jenem düsteren Schicksal des Bösen die lichte Aussicht betonen, welche den aus dem zeitlichen Dasein Scheidenden

---

[1]) Die Fürsten, welche im Leben ihre Schuldigkeit gethan haben, werden assessors to Heaven (That is, they were associated with Heaven in the sacrifices). Legge a. a. O. 207 und Anm.

The three sovereigns were in heaven (Thâi, Kî und Wân: The statement that „the three kings were in heaven is very express"). 393 und Anm. 3.

Die drei Könige (Thâi, Kî und Wân), welche im Himmel sind, haben die Aufgabe, über ihre Nachkommen zu wachen, und es wird als möglich gedacht, dass sie für des Königs Gesundheit das Selbstopfer des Bruders annehmen. 153, 2.

Geschicklichkeit und Künste machen den Menschen fähig, geistigen Wesen zu dienen und es wird angenommen, dass letztere Lebende zu diesem Zweck zu sich ziehen. 153, 2.

[2]) cf. Plath, Abh. d. Bair. Akad. d. Wiss. XII. 2. Thl., p. 163.

[3]) Plath, Zeitschr. d. d. M. G., 20. Bd, p. 480, 1.

winkte, insofern sie hoffen durften, auch an dem Glück der spätesten Enkel gebend und empfangend ihren entsprechenden Antheil zu erhalten.[1]) Ja wenn, wie wir früher gesehen haben, der Besitz und Erwerb der Lebenden geradezu als das Eigenthum der Abgeschiedenen angesehen wird, wie könnte die stets wachsende Seligkeit der Abgeschiedenen treffender geschildert werden? Indem so die Gegenwärtigen und die Zukünftigen mit allem ihrem Eigenthum an die bereits Abgeschiedenen angeschlossen und mit ihnen zusammengeschlossen wurden, war erst recht der „Tod durch das Leben" überwunden.

So enthält also auch in dieser Beziehung wieder die alt-chinesische Reichsreligion einen Keim, der für den höchst entwickelten Unsterblichkeitsglauben fruchtbar gemacht werden konnte.

Der Vorstellung von der Unsterblichkeit schliessen wir den altchinesischen Geisterglauben an.

IV.

DIE GEISTER.

Schin. Kuei. Khi.

Interessant ist die Stellung, in welche die Geister des altchinesischen Volksglaubens durch den Confucianismus gerückt worden sind. Es war allerdings eine unzutreffende Ansicht Wuttke's, wenn er behauptete, der sogenannte

[1]) Aus der merkwürdigen Stelle im Schu-king, cap. Pan-keng, sieht man deutlich, dass nicht nur die früheren Kaiser, sondern auch die Ahnen aller als fortdauernd, theilnehmend und wirksam in Bezug auf das Schicksal ihrer Nachkommen auf Erden gedacht werden. Sie stehen auch dort noch in demselben Unterthanenverhältnisse zu ihrem Fürsten, wie auf Erden, und üben eine Macht und einen Einfluss über ihre Nachkommen hier aus; die Ahnen der Leute aus dem Volke, indem sie sich an die Ahnen der Kaiser wenden, und diese — was übrigens hier nicht ausgedrückt ist — wohl mittelst des Schang-ti. — Plath, Ztschr. d. D. M. L. G., 20. Bd., 476, 2.

Schamanismus sei kein organischer Bestandtheil des eigentlichen durch Confucius bestimmten Glaubens, er passe gar nicht in das „geisterlose" materialistische System, und sei nur als das Hineinragen einer im Uebrigen überwundenen Weltanschauung der vorchinesischen Naturvölker zu begreifen.[1]) Hiernach wäre also der Geisterglaube im chinesischen System dasselbe, was Tylor Ueberlebsel in der Religion genannt hat. Es ist aber kein Grund abzusehen, weshalb Confucius in modern-materialistischer Weise eine allgemeine Beseelung der Naturdinge geleugnet haben sollte. Wenn spätere Philosophen der confucianistischen Schule aus der phantasievollen Vorstellung des Himmels und der Erde, als des Vaters und der Mutter aller Dinge, das mit unserem „Stoff und Kraft" des modernen Materialismus zu vergleichende Yn und Yang abstrahirt haben, so darf man keineswegs, wie Wuttke thut, von dieser Abstraction als dem specifischen Grundgedanken der chinesischen Welt- und Gottesanschauung ausgehen, sondern kann darin eben nichts weiter als eine philosophische Abstraktion sehen, die für das unmittelbare religiöse Leben gar nicht in Betracht kommt.[2]) Soviel aber muss wohl als das Richtige an Wuttke's Ansicht bezeichnet werden, dass Confucius den volksmässigen Geisterglauben seiner Zeit in eine möglichst massvolle, und namentlich sittliche Richtung, zu leiten bemüht gewesen ist. Der Beweis hierfür wird sich im Folgenden von selbst ergeben.

Wie nach der ursprünglichen Anschauung wohl aller Völker sind auch zufolge altchinesischer Vorstellung alle Dinge von Geistern besetzt, beseelt, besessen.[3]) Der Rangordnung nach werden hier himmlische, menschliche und irdische Geister unterschieden. Aber hinter der so plastischen und individuellen Gestalt, in welcher uns die Geister bei den meisten Gliedern der indogermanischen Völkerfamilie entgegentreten, ja auch der Semiten, ist der chi-

---

[1]) Vergl. Plath, Abh. d. Bair. Akad. der Wiss. IX. p. 783.
[2]) Plath, a. a. O. IX. p. 768.
[3]) Plath, a. a. O. 783.

nesische Geist durchaus zurückgeblieben. Die chinesischen Geister scheinen in so abstrakter Allgemeinheit wie bei den sogenannten Naturvölkern gedacht worden zu sein und haben in bestimmten Bildern und festen Typen nicht ausgeprägt werden können.[1]) Im Allgemeinen stellt sich der altchinesischen Anschauung das Geistige dar als das Feine, Zarte, für die körperlichen Sinne unfassbare, geheimnissvolle, unbegreifliche und nur eben von dem Geiste zu ahnende Wesen und Wirken der Dinge.[2]) Da dies Geistige aber unter mannichfaltigen Modificationen auftritt, die auch vom chinesischen Geiste wohl appercipirt worden sind, so findet sich auch hier eine Reihe von Namen, mit welchen die eigenthümliche Natur und Erscheinung der Geister gemalt werden soll. Der allgemeinste Ausdruck ist Schin, d. i. Zeichen am Himmel; denn die himmlischen Geister sind nicht blos die obersten, vorzüglichsten, der Himmel wird auch als die eigentliche Wurzel aller Geister angesehen. Der Name Kuei bedeutet Ungewöhnliches, Ausserordentliches, Wunderbares und wird speciell auf die Geister von Menschen, die Ahnengeister, angewandt. Auch das menschliche Seelenleben selbst in der relativen Selbstständigkeit seiner psychischen Functionen giebt Veranlassung zu verschiedenen Geisterschöpfungen. Dahin gehören die Namen Hoan etwa gleich Spiritus[3]); Khi = force vitale (Julien zu Lao-tse 1, 10). Der Ta-tsai-li sagt: der reine Odem (Khi) des Yang heisst Schin; der reine Odem des Yn heisst Ling.[4]) Wenn der Mensch erst geboren wird, entsteht bei der ersten Umwandlung der Pe u. s. w.

Ebensowenig etwas eigenthümlich Chinesisches ist es, dass die Geister, auch wenn sie gewöhnlich ihrem bestimmten Körper „immembrirt“[5]) gedacht werden, doch überall umherschweifen und in den verschiedensten Körpern und Gestalten erscheinen können. Auch hier sind die seltsamen

---

[1]) Plath, a. a. O. IX. p. 812. 813.
[2]) Plath, a. a. O. IX. p. 775.
[3]) cf. Plath, a. a. O., 9. Bd., p. 786, 2.
[4]) Ib. 787.
[5]) Plath, a. a. O. p. 776.

Phantasiebilder, welche die ungezügelte Phantasie entwirft, wohl die gewöhnliche Erscheinungsform der Geister gewesen.[1]) Eine arge Uebertreibung aber ist es, wenn Tiele seiner Theorie zu Liebe behauptet[2]), die chinesischen Geister erschienen meist in Thierleibern. In Wahrheit ist davon nur an einer einzigen Stelle im Tscheu-li die Rede[3]), wo überdies nur die irdischen Geister unter dieser Gestalt gegenwärtig gedacht werden.[4]) Hochinteressant für die Beurtheilung des stärkenden Einflusses der Religion auf die Sittlichkeit ist nun aber die eigenthümliche Stellung, in welche die Geister zur chinesischen Weltordnung gesetzt sind. Man hat es mit Recht als einen bedeutenden, intellektuellen und moralischen Fortschritt der Menschheit angesehen[5]), dass zuerst durch den strengen Monotheismus der Hebräer dem buntscheckigen und unordentlichen Geistergewimmel, welches sonst überall störend in die natürliche und sittliche Ordnung einbrechen konnte, ein mächtiger Damm entgegengesetzt worden ist. Völlig regellos auf dem Gebiete der sogenannten Naturvölker hat der Geisterglaube doch auch von den höchststehenden Culturvölkern des Alterthums — indogermanischer und semitischer Raçe — nicht völlig unter festes Gesetz und Regel gebracht werden können.[6]) Die griechischen und römischen Götter haben nur im Kampf mit den Titanen sich die Oberherrschaft erkämpfen können. Aber auch so ist ihr Thron noch keineswegs ungefährdet, und das von ihnen sanktionirte Prinzip, dass Gewalt vor Recht geht, ist ein schlimmes Fundament ihrer Herrschaft. Ebensowenig können die Götter der Parsen und Germanen wehren, dass die dämonischen Mächte dann und wann und hie und da störend in ihre Ordnungen einbrechen; wenn auch der endliche Sieg, der ersteren wenigstens, gesichert scheint. Gegenüber

---

[1]) M. Relig. Anlage p. 121.
[2]) Tiele, Compend. d. Relig.-Gesch. p. 32.
[3]) Tscheu-li (herausgegeben von Biot) Cap. XXII, 18.
[4]) Plath, a. a. O. 777.
[5]) Peschel, Völkerkunde 299, 3.
[6]) Vergl. M. Relig. Anlage p. 173. 174.

allen diesen Versuchen auch der höchststehenden Culturvölker der alten Welt, die gefährlichen Consequenzen des Geisterglaubens zu überwinden, ist es nun höchst interessant, zu sehen, wie die chinesische Weltanschauung mit ganz anderen Mitteln als der Jahveismus der Hebräer, doch einen ganz ähnlichen Erfolg rücksichtlich des Geisterglaubens errungen hat. Wenn vor dem absoluten Willen Jahve's, der aber ein grundguter ist, die seinem Reiche feindseligen Geister oder Götter nur als Elilim d. i. Nichtigkeiten erscheinen, so sind im Confucianismus die Geister einer sittlichen Weltordnung, deren Centralorgan Thien ist, unterworfen und können nur dann störend in den Verlauf der Dinge eingreifen, wenn jene Ordnung von den Menschen verletzt wird.[1]) Von Natur böse, im Kampfe mit Thien stehende Geister kann es nach dieser chinesischen Anschauung ebensowenig geben, wie im althebräischen Glauben bis zur Zeit des Buches Hiob. Dagegen schädliche Geister, Würgengel, giebt es hier wie dort.[2]) Alle diese und jene Geister haben in der chinesischen Welt ein bestimmtes Departement inne und nehmen einen gewissen regelmässigen Dienst in Anspruch. Wird die sittliche Ordnung gestört, so bringt Thien den sonst regelmässigen Verlauf der natürlich-sittlichen Dinge aus dem Geleise, dann kommen die Geister los und es entsteht ein bellum omnium contra omnes, ähnlich dem, welches die griechische Phantasie an den Anfang, die parsische und germanische an das Ende aller Dinge verlegt hat.[3]) Von welch einer Angst der chinesische Volksgeist infolge dessen bei allen auffallenden aussergewöhnlichen Naturereignissen aufgeregt und gepeinigt werden muss, davon uns eine Vorstellung zu machen, sind wir kaum im Stande, da für uns die Natur der Geister beraubt ist und wir nur noch eine mechanische Nothwendigkeit erkennen.

So sehr Confucius durch Wort und eigenes Vorbild

---

[1]) Legge, a. a. O. 257, Anm. 325, 6. — Plath, Abh. d. Bair. Akad. IX. p. 783. XIII., Abth. 2, p. 128—130.

[2]) Vergl. Tscheu-li XXXII. 48. Vergl. auch Plath, a. a. O. 781.

[3]) Vergl. Legge, a. a. O. p. 257, Anm.

dazu ermahnt, dass die den Geistern gebührenden Ehrenbezeugungen, namentlich die herkömmlichen Opfer, nicht vernachlässigt werden[1]), ist doch sein höchstes Anliegen seinen Volksgenossen begreiflich zu machen, dass man das Wohlgefallen und die Gunst der Geister nur durch Rechtschaffenheit, durch treue Pflichterfüllung erwerben und erhalten kann.[2]) Eben diese sittliche Richtung, welche er dem Geisterglauben seines Volkes geben wollte, war auch der Grund, weshalb er einerseits jede müssige Speculation über das Wesen der Geister zurückwies[3]), als auch andererseits alles Uebermass in den religiösen Ceremonien, als zur Unehrerbietigkeit führend[4]), zu verhüten suchte. Man that ihm deshalb gründlich Unrecht[5]), wenn man ihn als den aufklärerischen Freigeist hinstellen wollte, welcher sein Volk vom religiösen Glauben habe abführen und zur nackten Moral habe erziehen wollen.[6]) Dagegen gereicht es ihm zur besonderen Ehre, und zur rechten Beschämung gar mancher „rechtgläubigen" Richtung innerhalb der Christenheit, dass er überall seine Schüler auf die höchste Gottheit verwies, wo diese in Gefahr waren, den Geisterglauben zu missbrauchen, um durch solche schwächere, den menschlichen Wünschen geneigtere Mittelwesen, die strengeren sittlichen Gebote Thien's zu umgehen.[7]) „Als Wang-sün-kia, ein Ta-fu in Wei, ihn fragte (Lün-iü 3, 13), ob es besser sei bei dem Geiste des Winkels (Ngao) oder dem des Herdes (Tsao) sich zu insinuiren, sagte Confucius: „Nicht so! wer gegen den Himmel sich verschuldet (vergeht, Tsui), hat keinen, dem

---

[1]) Plath, Abh. d. Bair. Akad. IX. 852. — Legge, Leben d. Conf. 181, 4.

[2]) Vergl. Plath, a. a. O. p. 780. — Legge, Schu-king 438. 52. 232. „Perfect government has a piercing fragrance and influences the spirituel intelligences" 99, 1. 256. 127, 3: The innocent cry to Heaven. The odour of such a state is felt on high.

[3]) Plath, a. a. O. 774, 2.

[4]) Legge, a. a. O. 128, 3.

[5]) Auch Legge, a. a. O. 100. 101, wird ihm nicht gerecht.

[6]) Vergl. dagegen noch sein Gebet am Abende seines Lebens. Käuffer, Gesch. Ostasiens II, 14, vergl. auch seinen Glauben an seine göttliche Mission. — Legge, a. a. O. 77, 2.

[7]) Plath, Abh. d. Bair. Akad. IX. p. 780, 2.

er abbitten könnte".[1]) Wie tief herab von diesem Standpunkte ist die heutige chinesische Staatsreligion gefallen, wenn jetzt alljährlich bei der Tag- und Nacht-Gleiche (cf. Jos. Edkins, The religious conditions of the Chinese) dem Cultus des Confucius über 30,000 Thiere zum Opfer fallen!

V.

DER CULTUS.

Was den Verkehr mit der Gottheit betrifft, welcher gewöhnlich durch das Orakeln, Opfern (einschliesslich das Beten) und Heiligen, beziehungsweise Zaubern vermittelt wurde, so fehlen diese Hauptfunktionen religiöser Thätigkeit auch in der altchinesischen Reichsreligion nicht. Aengstlich werden die Zeichen des Himmels, namentlich auffallende Naturereignisse beobachtet und der Wille Thien's und die Absicht der Geister daraus zu erkennen gesucht. Daneben ist die Astrologie ein eigenes Departement in der Reichsverwaltung.[2]) Auch auffallende Stimmen der Vögel gelten für prophetisch, meist mit übler Vorbedeutung.[3]) Die Traumauslegung war im Schwung.[4]) Und wie jedes Volk, ganz besonders auch im religiösen Leben seine Idiosynkrasien hat, so war eine eigenthümliche mystische Liebhaberei der alten Chinesen die Wahrsagung aus den mit umständlicher Technik in den Rücken der Schildkröte gebrannten Rissen, sowie aus der Schipflanze.[5]) Beim Orakel

[1]) Vergl. Plath, a. a. O. XII. 2. Th., p. 136, 2.

[2]) Plath, a. a. O. 814. 815, 3. IX. p. 816, 2.

[3]) „Die Henne darf nicht krähen, wenn sie kräht, so geht die Familie zu Grunde." Schu-king, Cap. Mu-schi IV. 2, 5. Vergl. III. 9, 1.

[4]) Plath, a. a. O. 827—829. — Legge, Schu-king 350, Anm. 1.

[5]) Die Pflanze Schi ist die Achillea millefolium, deren Stengel zum Wahrsagen gebraucht wurden; man befragt immer erst die Pflanze Schi, nach dem Tscheu-li und dann die Schildkröte. Plath, a. a. O. XI. p. 826, 2. 827. — Legge, Schu-king 145, Anm. 1.

der Chinesen im Allgemeinen handelt es sich offenbar weit mehr um die Beseitigung augenblicklicher grosser Rathlosigkeit und dadurch verursachter Herzensbeklemmung oder um die Verhütung befürchteter Gefahren, als um die Lösung der geheimnissvollen Welt- und Lebensfragen überhaupt. Mystische Speculation, wie wir sie namentlich in der indogermanischen Welt finden, ist wenigstens der confucianistischen Richtung des Chinesenthums völlig fremd, und, ausser der einen allerdings denkwürdigen Ausnahme Lao-tses, ursprünglich auf chinesischem Boden wohl überhaupt kaum anzutreffen.[1]) Uebrigens versichern die chinesischen Weisen übereinstimmend, dass die wahre himmlische Weisheit nicht fern und schwer zu begreifen, sondern unmittelbar nahe und leicht fassbar sei. Hierin treffen Confucius[2]), Mencius[3]) und Lao-tse, wenn auch in ganz anderer Gedankenfolge und aus verschiedenen Absichten, mit einander zusammen.[4]) Die Hauptarten des Opfers, Speise-, Trank- und Brandopfer, fehlen der altchinesischen Reichsreligion ebenfalls nicht. Wie vielfach anderwärts, werden auch hier auserlesene Speisen und Thiere unter mannigfaltigen streng geordneten Ceremonien verwandt.[5]) Es giebt in dieser Beziehung keine der Erwähnung werthe Eigenthümlichkeit, welche nicht schon gelegentlich namhaft gemacht worden wäre, oder weiter unten noch zum tieferen Verständniss der chinesischen Religionshandlungen überhaupt, dargelegt werden müsste. Die Zauberei, obwohl von Confucius als eins der schwersten Verbrechen gebrandmarkt[6]), hat doch bereits im alten China einen breiten Raum eingenommen und es sind nach dem Ceremonienbuch der Tscheu-Dynastie auch hierfür eigene Beamte eingesetzt

[1]) Vergl. Plath, a. a. O. IX. p. 962: „Auf religiöse Speculationen haben die praktischen Chinesen sich überhaupt nie viel eingelassen."

[2]) Legge, Lehre von d. Mitte 159, 8 und Anfang.

[3]) Legge, Leben des Mencius 312.

[4]) Lao-tse, Tao-te-king, herausgeg. von Stanisl. Jul. 252—264: Mes paroles sont très-faciles à comprendre, très-faciles à pratiquer.

[5]) Plath, a. a. O. IX. 844 ff.

[6]) Kia-iü cap. 30 f. 15 nennt C. das vierte unter den grossen Verbrechen das Manen- und Geisterbefragen.

und besondere Regeln gegeben.[1]) Im Allgemeinen zeichnet sich der altchinesische Cultus confucianistischer Richtung vor dem der meisten anderen Culturvölker der alten Welt durch löbliche Masshaltigkeit und Nüchternheit aus. Das massenhafte Abschlachten von Opferthieren ist in der alten Zeit niemals vorgekommen)[2]; auch hier hat sich vielmehr eine Scheu, Blut zu vergiessen, gezeigt, ein Mitleid mit den Wehen der Creatur.[3]) Das Menschenopfer ist zwar einigemal, aber weniger als bei allen anderen Culturvölkern der alten Welt vorgekommen, wurde von China's Weisen entschieden gemissbilligt[4]) und scheint überhaupt nur als ein „barbarischer" Gebrauch dem Chinesenthum von Haus aus fremd geblieben zu sein.[5]) Zur Masshaltigkeit in den Religionshandlungen trug sicher nicht wenig bei die überhaupt dies ganze chinesische Religionswesen durchziehende Richtung auf die Sittlichkeit und das sociale Wohl. Immer und immer wieder wird versichert, dass nicht das Opfer an und für sich, sondern nur das des reinen Herzens und des vollkommnen Mannes, im chinesischen Sinn, den Geistern süss dufte.

Aber die wahre Natur und das specifische Wesen der chinesischen Religionsübung wird erst erkannt, wenn man die Grundidee, welche ihrem Verkehr mit der Gottheit einwohnt, in's Auge fasst. Dieser Hauptgedanke des chinesischen Gottesdienstes tritt in das hellste Licht, sobald wir ihn vergleichen mit den Anschauungen, welche sich in dieser Beziehung bei den wichtigsten andern Culturvölkern der alten Welt finden. Die sogenannte Zendreligion verpflichtet bekanntlich den Mazdayaçnier vor allem zur Beförderung der guten Schöpfung des Ahura und zur Zerstörung der Werke des bösen Angramainyus. Die Inder wollen durch Kasteiung der höchsten Gottheit gleich, und über alle Geister und Götter der unteren Weltsphären er-

[1]) Plath, a. a. O. IX. p. 830, 1.
[2]) Plath, a. a. O. 960, 3.
[3]) Plath, a. a. O. 851.
[4]) Plath, Ztschr. d. D. M. G., 20. Bd., p. 480, 2.
[5]) Plath, Abh. d. Bair. Akad. XI. p. 409.

haben werden. Die Schönheit der Götter zu schauen und anzubeten war den Hellenen eine Lebensaufgabe. Aber unter allen am nächsten sind die „religiösen" Römer den Chinesen in der Grundansicht vom Hauptzweck des Gottesdienstes gekommen.[1]) Man fühlt sich verbunden, den Göttern die schuldige Ehrerbietung und Ehrenbezeugung zu leisten. Darum sind alle religiösen Handlungen auf dieses eine Ziel hingerichtet und können nur hieraus richtig verstanden werden. Vor Allem will der Wille der Götter beachtet sein, ihre Zeichen müssen deshalb sorgfältigst und mit genauer Innehaltung des gewohnten Ceremoniels wahrgenommen werden. Weil Ehrenbezeugung die oberste Absicht dieses Cultus ist, darum darf und soll zwar Jeder zu allen guten Geistern und auch zur höchsten Gottheit beten, ihr seine Wünsche und Sorgen vortragen, aber das Opfer als eine öffentliche Handlung kann von Jedem immer nur so weit vorgenommen werden, als sein Wirkungskreis reicht;[2]) dem Thien vermag mithin nur sein oberster Knecht, der Kaiser selbst, die schuldige Huldesleistung darzubringen, und so muss sich abwärts jeder in seiner Sphäre halten. Da aber der Chinese bekanntlich peinlich gewissenhaft ist in der Sorge, Jedem genau das Mass der Ehre, welches ihm zukommt, und in der Form, in welcher es ihm gebührt, auch zu erweisen, so erklärt es sich hauptsächlich wohl hieraus, dass man die Cultushandlungen wesentlich als ein Mittel des höflichen Verkehrs mit den Geistern frühe schon betrachtet hat, und von dieser einen Absicht alle anderen zurück-, beziehungsweise in Schranken gehalten wurden. So geschah es, dass man eben so sehr besorgt war, in dieser Beziehung zu viel als zu wenig zu thun; und hierdurch blieb die Hauptgefahr des ausschliesslich religiösen Handelns, welcher besonders die Inder erlegen sind, der alt-chinesischen Reichsreligion fremd. Mit dieser Hauptabsicht des cultischen Handelns, den Geistern die schuldige Ehrerbietung zu erzeigen, hängt insbesondere endlich noch

---

[1]) Vergl. auch Plath, a. a. O. IX. p. 747.

[2]) Plath, a. a. O. IX, p. 866.

die eigenthümliche Art und Weise zusammen, wie man sich hier für den Dienst der Götter geweiht oder geheiliget hat. Waschungen, Fasten und Versühnungen sind überall die Hauptmittel (Gnadenmittel), mit denen sich die Sterblichen für den Verkehr mit den Göttern zubereiten, aber während jene gewöhnlich sonst als „opera operata" und daher meist sehr gehäuft und in möglichst intensiver Form vorkommen, nämlich als wochenlanges, ja monatelanges Fasten, Selbstpeinigung, Selbstverstümmelung, blutige und höchst kostbare Lösegelder, womöglich auserlesene Menschenopfer, so sind auch diese im eigentlichen Sinne des Wortes sacramentalen Handlungen in China genau ihrem Zweck — Erweisung der schuldigen Ehrfurcht — entsprechend eingerichtet und mithin auf das nothwendigste Mass beschränkt. Wenn man schon vor dem Kaiser nicht ohne sich zu waschen und zu fasten erscheint[1]), dann schickt sich das noch viel weniger für die Aufnahme des Dienstes der Geister. Und auch hier thut's das Wasser allein noch nicht, es bedarf des Blutes, mit dem alle zum Dienste der Geister bestimmte Sachen entsündigt und geheiligt werden.[2]) Der Sühnegedanke hat auch hier, wie man sieht, nicht gefehlt; ja es kommt sogar das Sühnopfer in seiner allerintensivsten und edelsten Gestalt, allerdings nur ganz vereinzelt vor. Schon im Schu-king werden zwei Fälle erzählt, wo zwei Fürsten, der eine für seinen erkrankten Bruder, der andere zur Abwendung einer furchtbaren Dürre und Hungersnoth für sein Volk als Stellvertretungsopfer sich erbietet. Und wie tief dieses echte Selbst- und Liebesopfer vom chinesischen Geist empfunden wurde, geht daraus hervor, dass beide Fälle auf zwei der edelsten und auch sonst hochberühmten Fürsten zurückgeführt werden. Wenn, sprach der Kaiser Thang zu seinem Volke, irgendwo unter euch, die ihr die 10,000 Regionen bewohnt, eine Schuld angetroffen wird, so lasst sie ruhen auf mir allein; wenn eine Schuld an mir getroffen wird, so soll sie keinen von

[1]) Plath, a. a. O. IX. p. 854.

[2]) Ib. 925. 926. Tscheu-li XXIX., Fol. 40; XXV., 24; XXXV., 49. XXXII., 57; XXX., 13.

euch treffen, die ihr die 10,000 Regionen bewohnt. Und von demselben edlen Kaiser erzählen Hsün-sze, Sze-ma-Khien u. a. Ungefähr sieben Jahre nach seiner Thronbesteigung (1766—1760 v. Chr.) gab es eine grosse Dürre und Hungersnoth. Es wurde zuletzt eingeflüstert, dass ein Menschenopfer dem Himmel geweiht und ein Gebet um Regen dargebracht werden müsse. Thang sagte: „Wenn ein Mensch das Opfer sein muss, will ich es sein". Er fastete, schnitt sich sein Haar und seine Nägel ab und fuhr auf einem offenen Wagen, der von weissen Pferden gezogen wurde, in Roth gekleidet, in der Gestalt eines geweihten Opfers, in einen Wald von Maulbeerbäumen, und betete dort und fragte, von welchem Irrthum oder Verbrechen seinerseits das Unglück herrührte. Er hatte noch nicht ausgesprochen, als ein reichlicher Regen fiel.[1]) Der andere Fall betrifft die Erkrankung des berühmten Kaisers Wu, für den sein Bruder, der edle Herzog von Kau, also betet: Euer grosser Nachkomme hat nicht so viele Fertigkeiten und Geschicklichkeiten als ich. Und überdies war er bestimmt, in der Gotteshalle seine Hülfe über das ganze Königreich auszudehnen, dass er eure Nachkommen auf dieser niedrigen Erde befestigen möchte. Alles Volk der vier Quartiere stand in scheuer Ehrfurcht vor ihm. O lasst nicht zu, dass die vom Himmel übertragene kostbare Bestimmung zu Boden fällt, und alle (die lange leben) von unseren früheren Königen werden auch einen haben, in welchem sie immer ruhen können bei unseren Opfern.[2]) Wenn folglich die religiösen Handlungen als solche im Leben der Chinesen weniger wie bei vielen anderen Völkern, und namentlich den Indern, hervortreten, so hat man, wie wir sehen, doch gerade hier den tiefen Sinn auch der bedeutungsvollsten religiösen Handlung, der Versühnung der Sünde, gar wohl begriffen. Denn während bei den Etruskern, Phöniziern, Azteken und, wie es scheint, selbst schon bei den „wedischen" Indiern das Menschenopfer eine

[1]) Cf. Legge, Schu-king p. 91.

[2]) Legge, a. a. O. 153, 2.

besonders karikirte Gestalt angenommen hat, lässt dagegen die chinesische Erzählung, ebenso wie die israelitische von Abraham-Isaak, das Opfer nicht zum Vollzug kommen, und beweist dadurch, dass man im alten China nicht nur den wahren Sinn des Opfers — Willens-Darbringung — richtig erkannte, sondern erklärt eben dadurch auch zugleich, weshalb die Chinesen, mit allen anderen Völkern von höherer Cultur, das Menschenopfer verworfen haben. Um so einseitiger und ungerechtfertigter erscheint daher das Urtheil Wuttke's, wenn er behauptet, dass in China „das Opfer auf den nüchternsten Ausdruck, auf die oberflächlichste Andeutung herabgesunken sei, so dass es eigentlich gar keine Bedeutung mehr habe".[1])

Freilich auch die Schattenseite der an sich löblichen Grundidee des chinesischen Cultus darf nicht übersehen werden. Weil ähnlich wie bei den Römern der Gottesdienst wesentlich als eine Sache der „höheren Rücksicht", des höflichen Anstandes, der ceremoniellen Ehrerbietung angesehen wurde, so konnte es nicht ausbleiben, dass auf die pünktliche Beobachtung der überlieferten Gebräuche, der Regeln des religiösen Anstandes ein übertriebenes Gewicht gelegt ward.[2]) Im Dienste der Geister nicht den geringsten Verstoss gegen die Etiquette zu machen, hierdurch schien der Erfolg des Opfers und überhaupt der gottesdienstlichen Handlung wesentlich bedingt.[3]) Confucius — und er ist darin der chinesischste der Chinesen[4]) — sah überhaupt das Glück und Heil des schwarzhaarigen Volkes in der ehrfürchtigen Beobachtung der von Yao und Schün überlieferten Sitten, Gebräuche und Anstandsregeln[5]), am höchsten aber von allen standen ihm die cultischen Gewohn-

---

[1]) Vergl. Plath, Abh. d. Bair. Akad. d. Wiss. IX. p. 850, 1.

[2]) Vergl. Plath, Abh. d. Bair. Akad. d. Wiss. IX. p. 959.

[3]) Tscheu-li XVIII. 40. 41. — Legge, Schu-king 367.

[4]) He was a Chinese of the Chinese. (Legge, Leben d. Conf. 96.)

[5]) Legge, Leben d. Conf. 77, 2. 153, 1. „Tseu-kung wollte nach Lün-iü 3, 17 das Opferlamm, das den ersten jeden Monats dargebracht wurde, abschaffen, Confucius aber sagte: „Du liebst das Lamm, ich liebe den Brauch" (Li). Plath, a. a. O. XIII. 149 ff.

heiten, die er sorgfältigst, auf praktische Weise, vermittelst eigener Anschauung sudirte, von denen er seinen Schülern nichts abzuzwacken gestattete, und die er selbst mit der grössten Gewissenhaftigkeit übte. Aber so sehr er seinerseits bemüht war, die Religionshandlung „innerlich zu fassen", mit ganzer Seele, und nicht blos mit dem Leibe bei der Sache zu sein, so sehr er als die Hauptsache im Dienste der Geister die treue Pflichterfüllung im Leben überhaupt betonte, es konnte doch bei der in ihm typisch verkörperten chinesischen Geistesrichtung nicht ausbleiben, dass der Gottesdienst im Grossen und Ganzen überaus äusserlich, formelhaft, mechanisch und geistlos wurde. Aus dem Ceremonienbuch der Tscheu-Dynastie kann man am besten ersehen, zu welch einem läppischen Formen- und Formelnnetz der religiöse Ceremoniendienst ausgesponnen war. Freilich ist dies Buch im eigentlichen Sinne des Wortes eine Hof-Liturgie, giebt uns nur Aufschluss über den Cultus einer einzelnen Dynastie und auch von dieser nur in einer gewissen Epoche ihrer Geschichte, so dass wir daraus keineswegs ohne weiteres auf die alte chinesische Religionsübung überhaupt, und am wenigsten auf die des gemeinen Volkes, schliessen dürfen.[1]) Das wäre gerade so richtig, als wenn man sich nach der Art, wie der Gottesdienst in der Peterskirche zu Rom stattfindet, eine Vorstellung davon machen wollte, wie der Cultus in irgend einer französischen Dorfkirche geübt wird.

---

[1]) Plath, a. a. O. IX., 740.

VI.

DIE SITTLICHE WELTORDNUNG.

Nichts ist oberflächlicher und verkehrter, als wenn man die Religiosität eines Volkes vorzugsweise oder gar ausschliesslich aus seinem Cultus erkennen zu können vermeint. Was für eine Vorstellung von der Religiosität des jüdischen Volkes hätte man z. B. bekommen müssen, wenn man einem prunkvollen Gottesdienste im salomonischen Tempel zu irgend einer Zeit beigewohnt und nach Allem, was man da vorgehen sah, sich ein Urtheil über das religiös-sittliche Leben dieses Volkes hätte bilden wollen! Wie würde man doch dabei so vollständig gerade an dem eigentlichen Herzblut, an dem innersten Lebenskern israelitischer Frömmigkeit vorbeigehen, wie sie in der social-politischen Wirksamkeit der „Propheten" vorliegt, wovon aber im cultisch-priesterlichen Thun kaum ein Hauch zu verspüren war. Und würde man denn nicht ebenso gründlich vorbeigehen an dem wahren Gehalt der Frömmigkeit des französischen, englischen oder deutschen Volkes, wenn man seine Religion vorzugsweise nach seinen cultisch-kirchlichen Einrichtungen und religiösen Ceremonien beurtheilen wollte? Eine Aeusserung der Religion ist der Cultus allerdings, er ist die auffallendste, handgreiflichste, aber darum keineswegs auch schon die tiefste, wesentlichste, gehaltvollste. Es ist einfach nicht wahr, dass die Quelle des religiösen Lebens sich hauptsächlich in cultisches Handeln ergiesse, sie durchtränkt vielmehr vor allem die übrigen Lebenszellen des naturpersönlichen Menschendaseins, sie dringt ein in alle Fasern der menschlichen Psyche und wirkt als der letzte und tiefste Bestimmungsgrund auf alles menschliche Handeln ein. Nur das was aus dieser Quelle übersprudelt, weil die Kanäle des sittlichen Lebens entweder dafür verschlossen oder auch nicht ausreichend sind, dieser Ueberschuss und Abfluss kommt in der cultischen Thätigkeit zur Erscheinung.

So oft diese Wahrheit auch schon ausgesprochen worden ist, sie muss doch so lange wiederholt werden, als die weitaus grösste Menge derer, welche über das Wesen der Religion und die Religiosität eines Volkes aus der Höhe philosophischer Bildung aburtheilen zu können meinen, noch kaum angefangen hat jener Wahrheit näher zu treten. Bei keinem anderen Volke aber vielleicht wird die Verkennung oder die Unkenntniss dieser Wahrheit so verhängnissvoll für das richtige und wirklich eindringende Verständniss seiner Religion, als bei den Chinesen. Denn bei keinem anderen Volke der Erde vielleicht ist der religiöse Geist mit dem sittlichen Gehalte seines Lebens so innig und vollständig verwoben, sind beide in so vollständiger gegenseitiger Bestimmung und Durchdringung als hier. Hier ruht in der That das gesammte sittlich-sociale Dasein auf religiöser Basis und darum wird das innerste Geheimniss und specifischste Wesen der Religiosität dieses Volkes erst recht offenbar, wenn man die sittlich-socialen Lebensordnungen desselben in ihrer religiösen Wurzel anzuschauen sucht.[1]) Wenn der Glaube an eine sittliche Weltordnung, oder vielleicht genauer, der Glaube an eine höhere von zufälligem Menschenwillen ganz unabhängige und ihm völlig überlegene Ordnung und Leitung des sittlich-gesellschaftlichen Lebens der Völker als ein Hauptstück der Religiosität bezeichnet werden darf, dann muss die chinesische Völkerfamilie entschieden für eine der religiösesten von allen Nationalitäten gelten. Ohne Zweifel hat nämlich dieses Volk eine jenen Glauben ganz besonders befördernde und verfestigende, einzigartige, weltgeschichtliche Stellung und Schickung erhalten. Wie total anders ist das Schicksal der übrigen Culturvölker verglichen mit dem des chinesischen Völkertypus. Welch vielseitigen, mächtigen Bewegungen, Einflüssen, Erschütterungen von aussen her war das Leben aller der Nationen, welche vom Himâlaya bis zu der Säule des Herkules und vom Belur-tagh bis zur libyschen Wüste und zum atlantischen Ocean wohnten, aus-

[1]) Vergl. Plath, a. a. O. IX., p. 959.

gesetzt. Hier war eine von aussen her völlig unbeeinflusste Entwickelung der eigenartigen Begabung eines Volkes auf die Dauer völlig unmöglich. Von der Gründung des assyrisch-babylonischen Weltreichs bis auf unsere Tage, welch eine vielseitige, gegenseitige Bestimmung und Durchdringung der Völker indogermanischer und semitischer Rasse hat da stattgefunden. Hier musste das Leben der einzelnen Völker offenbar nicht blos in seiner äusseren Ausschmückung und Ausgestaltung, sondern in seinen Grundzügen erschüttert und umgestaltet werden. Wie anders war das Geschick des chinesischen Völkertypus! Durch mächtige natürliche Grenzen vor dem Einfluss aller höher oder gleich hochstehenden Culturvölker wohl verwahrt, allen eindringenden barbarischen Horden nicht blos durch die Zähigkeit seines Naturells, sondern einfach schon durch seine überreiche Productions- und Zeugungskraft bei weitem überlegen, hat dieses seltsame Volk auf die Jahrtausende hin seine ganz eigenartige Begabung dem eigenen inneren Gesetz gemäss auszubilden vermocht. Kein Wunder, dass ein solches Volk die sittlich-socialen Lebensordnungen, welche aus seinem Dasein im Laufe der Jahrtausende hervorgewachsen waren, mit ganz anderer Mächtigkeit nicht blos dem einzelnen Individuum, sondern ganzen Generationen gegenübertreten sah, als dies bei irgend einem anderen Culturvolke der Erde der Fall sein konnte. Am ehesten möchten in dieser Beziehung noch die Römer mit ihnen verglichen werden. Insofern auch im Römerreich die sittlich-socialen Rechts- und Lebensordnungen als die imponirendste religiös-sittliche Macht empfunden wurden und der Glaube an sie als das wahre Geheimniss auch der römischen Religion bezeichnet werden kann. Aber unvergleichlich viel mehr als bei den Römern musste in der chinesischen Nationalität die Empfindung sich aufdrängen, dass die socialen Ordnungen, die zu Recht bestehenden Verhältnisse [1]), in

[1]) The love of ordre and quiet, and a willingness to submitt to „the powers that be", eminently distinguish them. Legge, Leben des Confucius, 100 ff.

welche sich das Volk und der Einzelne in ihm seit undenklicher Zeit hineingeboren und verwachsen sah, nicht das willkürliche Werk einzelner Generationen oder gar einzelner Individuen, wie hervorragend sie auch immer erscheinen möchten, sein könnten, sondern auf einer höheren, dem menschlichen Willen transcendenten Bestimmung beruhen müssten. Das ist der Kern seines Glaubens an des Himmels Fügung; ja von diesem Standpunkte aus erscheint die chinesische Himmelsgottheit als gar nichts Anderes, denn als die sittlich-sociale Lebensordnung dieses Volkes selbst, objectiv, als eine einheitliche und näher persönliche Macht, vorgestellt; sie verhält sich zu den einzelnen Generationen und Epochen des chinesischen Lebens wie die Quelle zu ihrem Ausfluss. Die fünf Grundverhältnisse oder die verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen Gatten und Gattin, Vater und Sohn, Regierer und Regiertem, älterem und jüngerem Bruder, Freund und Freund, sind die Säulen dieser Himmelsordnung und die ehrfürchtige, pietätvolle Scheu und Unterwerfung unter dieselbe ist das wahre Geheimniss und der innerste Kern nicht blos des chinesischen Lebens überhaupt, sondern auch seiner Religion ganz besonders.[1]) Hier ist daher auch der Gedanke, dass die Obrigkeit von Gott sei, auf seinen präcisen Ausdruck, und dass des Volkes Stimme Gottes Stimme sei, auf seinen richtigen Begriff gebracht. Denn nur soweit ist die Obrigkeit von Gott, als sie des Himmels Ordnung vollzieht und allem willkürlichen und eigenmächtigen Handeln durchweg entsagt; und nur insofern ist das Volk Gottesstimme, als die Gottheit auch in ihm seine Ordnung verwirklicht hat, so dass, wenn der Fürst von der Gottheit abfällt, nothwendig eine Feindschaft zwischen ihm und dem Volke entstehen muss[2]), während andererseits aber auch das Volk hartes Regiment zu erwarten hat, wenn es in des Himmels Ordnung sich nicht schickt.

Wo hätte der Glaube, dass Menschensatzungen immer wieder ausgereutet werden, sich mehr befestigen müssen

---

[1]) Vergl. Legge, Schu-king p. 55 und Anm.

[2]) Legge, a. a. O. 129, 2.

als in China? Wo hätte die Anschauung, welche sich ausdrückt in dem Satze: „Ist dieses Werk von Menschen, so wird es von selbst vergehen, ist es aber von Gott, so werden Menschen es nicht dämpfen können", lebhafter empfunden werden mögen als in einem Lande, wo die sittlich-sociale Lebensentwickelung deutlicher als irgendwo sonst das Aussehen eines Naturprocesses hat.[1])

Hier kann man recht sehen, wie der chinesische Geist ganz direct und gleichsam ganz von selbst, einfach durch seine eigenthümliche Lebensführung, schon vor Jahrtausenden auf eine Lebensanschauung gekommen ist, der wir uns jetzt erst auf dem vieltausendjährigen Umwege einer den wunderbarsten Wandlungen ausgesetzten Culturentwickelung zu nähern begonnen haben. Der erst von Hegel in den Vordergrund gestellte, von Goethe in „Hermann und Dorothea" proclamirte Gedanke, dass alles Natürliche vernünftig sei, ist die Idee, welche sich schon dem chinesischen Geiste in uralter Zeit aufgedrängt hat. Dass Sprache, Sitte, Religion und Recht nicht willkürliche Menschensatzungen, sondern den Einzelnen mehr oder weniger unbewusste und jedenfalls uns Allen überlegene, immanente und doch transcendente Schöpfungen unseres Geistes seien, dass ist die grosse Einsicht, welche an der Schwelle unseres Jahrhunderts zur Reife gekommen ist. Der Umweg aber, auf dem wir zu dieser Einsicht gekommen sind, ist nicht vergeblich gewesen, denn was das Chinesenthum mehr nur in naiv-unbewusster Weise besitzt, ja wovon es in fatalistischer Weise gefangen gehalten wird, das ist für uns eine Errungenschaft geistiger Freiheit.

Durch die herkömmlichen Berichte über das altchinesische Leben irregeführt, war ich seither immer der Meinung, dass der chinesische Geist der am wenigsten religiös ge-

---

[1]) Vergl. Weber, Allgem. Weltgesch. I. p. 35, 1. Daher trägt auch das chinesische Wesen den Charakter einer Naturnothwendigkeit an sich und hat eine so gewaltige Kraft, dass es alles Fremde in seine Natur umwandelt, und dass keine Eroberer im Stande waren, das chinesische Volks- und Staatsleben anders zu gestalten.

stimmte unter allen Culturvölkern sei, flacher Rationalismus und Moralismus als das Wesen des Chinesenthums angesehen werden müsse, und eine religiöse Vertiefung desselben erst, wiewohl vergeblich vom indischen Buddhismus versucht worden wäre. Ich habe mich durch das Studium der Quellen der altchinesischen Reichsreligion davon überzeugt, dass die herkömmliche, allgemein verbreitete Anschauung von dem chinesischen Leben und Wesen eine höchst oberflächliche und verkehrte ist. Weit entfernt davon, als ob die der Inder, und speciell die Anschauung, wie sie im Rig-Veda vorliegt, tiefer religiös sei als die chinesische, bin ich der Ueberzeugung geworden und hoffe dieselbe durch alles Vorhergehende begründet zu haben, dass die chinesische Lebensauffassung, wie sie aus den ältesten Urkunden sich darstellt, entschieden einen viel vollkräftigeren, religiösen Gehalt zeigt, als die indische. Der umgekehrte Schein konnte offenbar nur dadurch entstehen, dass man die religiöse Mystik für tiefer hält, als die religiöse Moral; darin liegt eben der Grundirrthum. Ein Leben, in welches das moralische Gut, die Tugend und die Pflicht, mit einem Wort, das Moralische, als eine übernatürliche, geheimnissvolle, ewige, höhere Macht so allbeherrschend hereinragt[1]) und sich in allen Lebensverhältnissen geltend macht, alle Lebenskreise bestimmend und durchdringend[2]); ein Dasein, in welchem die Pietät nicht nur die Lebenden untereinander, sondern auch die Todten mit den Lebenden so innig und mächtig verbindet, wo das Tugendideal als in lebendigen, menschlich persönlichen Vorbildern auf die Jahrtausende wirksam ist[3]), ein Leben endlich, in welchem die übernatürliche Herkunft und also die sacramentale Bedeutung der wichtigsten Institute des sittlichen Daseins, der Ehe, des Ackerbaues[4]), des Staates, so entschieden anerkannt, und die wichtigsten Handluugen des Reichs stets mit religiöser

---

[1]) Legge, Leben des Cont. 79, 1. 218, 3. 235, 4.

[2]) Legge, Schu-king 380, Anm. 2. 389.

[3]) Vergl. Victor v. Strauss, Schu-king über den König Wen.

[4]) Plath, Abh. d. Bair. Akad. d. Wiss. IX., p. 918, 2.

Weihe eröffnet werden[1]), wo die Erbauer der Städte immer zuerst für die Errichtung des Heiligthums sorgen[2]), ein solches Leben sollte nicht als ein entschieden und tief religiöses anerkannt werden müssen?

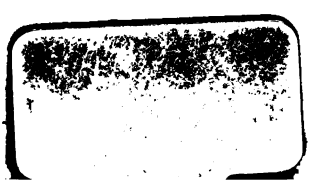
Man hat offenbar nicht nöthig, das religiöse Leben der Chinesen zu idealisiren, man braucht nur zu sehen, was wirklich da war, und die oben angeführten Thatsachen können nicht geleugnet werden — um sich zu überzeugen, dass das herkömmliche Urtheil von dem religionslosen Charakter der chinesischen Moral auf einem Irrthum beruht.

Wenn es uns im Obigen gelungen ist, die Individualität der altchinesischen Reichsreligion schärfer, als es bisher möglich gewesen, aus der Fülle ihrer mehr zufälligen Erscheinungsformen und der allgemeinen Wesenheit des religiösen Geistes hervorzukehren, so glauben wir einen nicht überflüssigen Beitrag zur vergleichenden Religionswissenschaft, wie sie jetzt getrieben wird, geliefert zu haben. So lange man die Religionen der Völker als mehr oder weniger unvollständige und verworrene Reste einer ursprünglich der ganzen Menschheit gemeinsamen Gottesoffenbarung betrachtete, war die eigenthümliche Natur und Wesenheit der nationalen Religionen ebensowenig zu erkennen, als durch die abstract speculative oder die schablonenmässige Behandlung derselben, welche bis in unsere Zeit herein üblich gewesen ist. Erst seitdem wir angefangen haben, die Religionen der Völker gleich den Sprachen und Künsten als eigenthümliche Schöpfungen des nationalen Geistes zu betrachten, dürfen wir hoffen ebensowohl das individuell-differente, als das universell-identische Wesen des religiösen Geistes aus seinen mannigfaltigen Verwirklichungsformen kennen zu lernen. Insbesondere werden vom Standpunkte der vergleichenden Religionsgeschichte

---

[1]) Legge, Schu-king 385, Anm. 384.

[2]) Ib. 423.

aus nicht nur die einzelnen Religionen in ihrer eigenthümlichen Gestalt und Färbung sich gegenseitig beleuchten, es wird dann auch erst das Gesetz der Entwickelung des religiösen Geistes aus seinen historischen Erscheinungsformen sicher abgeleitet werden können. Wie dies möglich sei, hoffen wir an der Darstellung der altchinesischen Reichsreligion gezeigt zu haben.

Druck von Bär & Hermann in Leipzig.